

HELMUT KOHLENBERGER

ASPEKTE DER RATIONALISIERUNG IM 11. JAHRHUNDERT: KONTINUITÄT UND DISKONTINUITÄT

I.

An entscheidenden Wenden der Rationalisierung - wie sie die globalisierende Computervernetzung darstellt - erinnern wir uns in besonderer Weise vorausgegangener Umstellungen. So werden zum Beispiel die Veränderungen, die mit dem Buchdruck auftraten, untersucht. Eine entscheidende Wende vollzieht sich im 11. Jahrhundert. Es bildet sich ein Unterrichtswesen, das auf der aristotelischen Logik, wie sie für die *aetas Boethiana* charakteristisch war, aufbaut.

Seit Alkuins Tagen gab es ein Unterrichtswesen, in dem das Studium der artes als Förderung kirchlichen Wirkens galt. Man griff auf klassische und als solche geltende Texte wie bspw. eine Augustinus zugeschriebene Fassung der aristotelischen Kategorien (*Categoriae decem*) zurück. Neuere Forschung hat über Quellen und Anwendungsbereiche dieser Argumentation mit Begriffen, die durchaus im Sinne des «Realismus» verstanden wurden, Aufschluß gegeben¹. Logische Argumentation in kirchlicher Lehre war allgemein anerkannt. Strittig war allenfalls, welchen Grad der Selbständigkeit dieser Argumentation gegenüber der Tradition zuerkannt wurde. Nur gelegentlich erhielt die *dialectica* einen

¹ D.E. LUSCOMBE, «Dialectic and Rhethoric in the Ninth and Twelfth Centuries. Continuity and Change», in: J.FRIED (hrsg.), *Dialektik und Rhetorik im frühen und hohen Mittelalter*, Oldenbourg, München, 1997, pp. 1-20 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien vol. 27); G. SCHRIMPF, «Bausteine für einen Begriff der scholastischen Philosophie», in: J.P. BECKMANN et al. (hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Festschrift W.Kluxen, Meiner, Hamburg, 1987, pp. 1-20.

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV. *Mediaevalia. Textos e estudos* 23 (Porto, 2004) pp. 37-50.

herausragenden Status: Johannes Scotus Eriugena sagte von ihr, sie sei nicht ab «humanioribus machinationibus facta sed in natura rerum condita»².

Mit zunehmender Differenzierung gesellschaftlicher Gruppen und der Ausbreitung von Bildungsstandards über den Kreis von Mönchen und Klerus hinaus konnte die bislang geltende Selbstverständlichkeit kirchlicher Prägung des Unterrichtswesens nicht mehr ohne weiteres aufrechterhalten werden. Zwar waren Klöster und Domschulen weiterhin Orte der Bildung, doch veränderten die von außen gestellten Anforderungen (zum Beispiel in der sich verselbständigenden Verwaltungspraxis) Fragestellungen und Argumentation. Das spezifisch Kirchliche galt nicht mehr nur deswegen, weil es im Leben und Kult präsent war. Darin zeigte sich eine bislang wenig beachtete Spannung zwischen der universellen Geltung kirchlichen Auftrages und der spezifischen Begründung desselben, zwischen Bildungstradition und Glaubenstradition.

Dies zeigte sich an der Diskussion in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, die an zentralen Fragen ansetzte – am Gottesbegriff selbst und an der Mitte der Kirche, der Eucharistie. Damit stand kirchliches Wirken auf dem Prüfstand. Was bislang in symbolischer Verdichtung gefeiert wurde, wird jetzt Thema von Kontroversen, in denen auctoritas begründet wird. Berechtigte werden von nicht nichtberechtigten Argumentationen unterschieden. Es wiederholt sich ein Vorgang, der bereits gegen Ende des alten Imperiums einsetzte – auf dem Boden des sich in diesen Kontroversen herausbildenden neuen Europa. Dieser argumentative Begründungsweg gilt nicht nur für den Bezug nach außen – etwa Laien gegenüber oder Außenstehenden, Juden, Muslim – sondern verändert auch den inneren Diskurs.

Ein schon von der Themenstellung her sprechendes Beispiel für die neue Diskussionslage ist zweifellos der oft diskutierte Brief von Petrus Damiani an die Mönche von Monte Cassino *De divina potentia*, der im Zusammenhang von Kirchenreformbestrebungen zu sehen ist³. Gottes

² *Periphyseon* IV,4, zitiert bei Luscombe, l.c., p.7, n. 40.

³ Vgl. P. DAMIEN, *Lettre sur la toute-puissance divine. De divina omnipotentia*, traduit par A. CANTIN, Paris, Cerf, 1972 (Sources chrétiennes vol. 191). Es wird im Folgenden nach der Paginierung des in dieser Ausgabe abgedruckten lateinischen Textes in P.L.vol. 145 zitiert.

Sein und Wirken als Schöpfer und Erlöser soll herausgestellt werden. Allerdings - von der Schöpfung her kann nichts Spezifisches über Gott gesagt werden. Für Petrus Damiani ist Gott ein Meer, das durch Flüsse, die in es hinein strömen, nichts an Fülle gewinnt⁴. Er findet an augustinische Sprache erinnernde Formulierungen wie *locus inlocalis, totus ubique* oder *hodie sempiternum*, um Gottes Anderssein zu benennen⁵. An die barock-moderne Panoptikumposition erinnert der Vergleich Gottes mit dem Blick, der «super theatrum excelsior supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit adspectu...» Gott sieht «omnia simul suis subiecta conspectibus praesentialiter».

Für Damiani ist die Zäsur von Gott und Schöpfung so stark, dass er sagen kann, Gott habe die Natur *quodammodo contra naturam* geschaffen. Der Schöpfungsbericht der Schrift zeigt: Die Naturordnung ist Gottes Willen unterworfen, er kann sie folglich nach Belieben ändern⁷. Nichts ist für Gott unmöglich. Damiani illustriert dies im Blick auf viele Naturerscheinungen und exotisch anmutende Berichte, wie sie noch in der frühen Neuzeit den Atem anhalten ließen. Mit großer Liebe fürs Detail bezieht er sich zum Beispiel auf Eigenschaften des Salamanders, von Würmern, aber auch von Kohle, Kalk und Wunderquellen. «Enimvero quis tot virtutis divinae magnalia quae contra communem naturae ordinem fiunt enumerare sufficiat? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed virtuti potius relinquenda sunt Creatoris»⁸.

Warum also sollte es dann – so die zeitbedingte Not der Fragestellung - nicht möglich sein, daß Jungfräulichkeit wieder restituiert wird? Der große Gott ist dem Weltgetriebe jedenfalls so entzogen wie der auf Erden lebende Eremit es sich allenfalls wünschen kann⁹. Doch ist diese Frage lediglich ein Aspekt der allgemeinen Frage: Kann Gott etwas Geschehenes ungeschehen machen?¹⁰ Diese Frage steht nun aber im Widerspruch zu

⁴ Cfr. *De divina omnipotentia* 605 C.

⁵ Ibid. 605 B, 607, passim

⁶ Ibid. 606 A.

⁷ Ibid. 612 B.

⁸ Ibid. 614 B.

⁹ Ibid., cfr. P.L.145,24 C bei M.B. PRANGER, «Anselm Misunderstood», in: J. ZUMR, V. HEROLD (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague, 1993, pp. 163 ss., 175, n. 7.

¹⁰ Ebd. 608 ss.

dem aus der Naturordnung bekannten Charakter von Gottes Wirken. Damiani verweist darauf, dass die logische Argumentation in sich sinnvoll, auf das Gute und Nützliche gerichtet ist. Sie gehorcht der von Gott gegebenen Ordnung. Von ihr her ist alles Geschehen geprägt.

Geschehenes ist geschehen und kann nicht ungeschehen gemacht werden – will man Gottes Wirken nicht als in sich widersprüchlich auffassen¹¹. Im übrigen: Gott macht etwas aus nichts – und nicht umgekehrt nichts aus etwas. «Quaeris ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est, hoc est nihil...Porro si inutile est res quaslibet inter esse et non esse confundi, Deus autem non inutilia, sed bona omnia fecit»¹². Argumentationen gehorchen der Logik des Nützlichen. Was nicht nützlich ist, steht im Widerspruch zu sich selbst. Lakonisch stellt Petrus Damiani fest, dass Geschehenes (das Gott ungeschehen machen können soll) – ist es Böses - ohnehin nicht ist. Kennzeichen des Bösen ist es, daß etwas zu sein scheint, während es doch nicht ist. «...potest Deus agere ut quod fecit ipse, non fecerit? Nimirum ut quod fecit Deus non fecerit Deus. Ideo conspuendus est qui hoc affert, et non responsione dignus, sed ad cauterium potius destinandus»¹³. Die Frage nach dem Ungeschehenmachen von etwas, das geschehen ist, offenbart einen Widerspruch nicht etwa in Gott, sondern in der Frage selbst. Der Satz vom Widerspruch wird zum Kriterium, um jemanden wirkungsvoll aus der Diskussion auszuschließen. Es gibt also keinen Grund, Petrus Damiani als argumentationsfeindlich anzusehen. Aus der Argumentationskultur selbst gewinnt er formaliter den Anspruch seiner eigenen auctoritas¹⁴. Argumentation ist nützlich – in dem vorgesehenen Rahmen. Und dabei soll es bleiben.

¹¹ Vgl. zur neueren Diskussion der Frage, wie diese Widerspruchsfreiheit von Gottes Wirken im Zusammenhang der grundsätzlichen Allmacht Gottes zu verstehen ist (in Absetzung von älteren Interpretationen z.B. von J.A.ENDRES) T.J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, E.J.Brill, Leiden etc., 1996,pp.36 ss. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 54)

¹² Ebd. 608 C-D.

¹³ Ebd. 618 C

¹⁴ Im Unterschied zu früheren Deutungen wird jetzt das Rationale bei Damiani betont: So nennt T.J. HOLOPAINEN, l.c. p. 47 ihn «an antidialectician to a mild degree» – im Blick darauf, dass Gott nicht dem Widerspruchssatz unterworfen ist. Selbstredend unterbietet diese Feststellung die Problemlage.

Gottes Dimension gehört in die Ordnung des Argumentierbaren, soweit es Geschaffenes betrifft. Eine in ihren Konsequenzen noch ungeklärte Spannung von *consequentia verborum* und *Ecclesiae sacramentum*, von *curiositas* und *ecclesiastica disciplina*, von *artis dialecticae peritia* und *virtus vel materia rerum* prägt Damianis Brief. Es zeigt sich, dass die Argumentation – als Mittel betrachtet – ein Vakuum aufreißt. Es stellt sich unabweisbar die Frage: Wie hat die Argumentation mit der Sache, um die es geht, zu tun? Damianis erklärte Absicht ist es, gegen die sich über ihren Bereich hinauswagende Schulweisheit der „Weltkinder“ («*modum et ordinem disserendi consequentiamque verborum,..quae a saecularibus pueris ventilatur in scolis*») die *regula fidei*, *Ecclesiae sacramenta* zu setzen: «*Habeant qui volunt litteram occidentem, dummodo per Dei misericordiam Spiritus a nobis vivificans non recedat*»¹⁵. An anderer Stelle heißt es knapp: «*Factum est sacramentum et solutum est argumentum*»¹⁶. Der Riß zwischen Gott und der logisch erfassten Naturordnung ist unleugbar. Es ist jedoch eine malocchio - Lesart, folgert man aus der Behauptung der Unabhängigkeit Gottes von seinem Werk: «Das Verfügungsrecht des Urhebers über die von ihm geschaffenen Wesen zu manifestieren erscheint dem religiösen Denken wichtiger, als den Selbstwiderspruch des göttlichen Weltplanes auszuschließen»¹⁷. Deutlich ist die scharfe Trennung des Bereiches, über den in logischen Verfahren gesprochen werden kann, und des Bereiches, für den dies nicht gilt. (Man ist an Wittgensteins letzten Satz aus dem *Tractatus logico-philosophicus* erinnert, der diese Trennung nach dem *parcours* von europäischer Philosophiegeschichte wieder aufnimmt.) Wenn Gottes Wirken nicht in logischer Argumentation dargestellt werden kann, gilt Schrift und Tradition.

II.

Der Eucharistiestreit, dessen bekannteste Exponenten Berengarius und Lanfrank waren, zeigt - nunmehr das Herzstück des Kultes betreffend – den fortgeschrittenen Grad der Verselbständigung der Rationalisierung.

¹⁵ Ebd. 604 B.

¹⁶ Ebd. 611 B.

¹⁷ H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Suhrkamp, 2.Aufl., Frankfurt a.M., 1999, p. 382.

Sie konnte allerdings keine Breitenwirkung entfalten, da ihr noch die breite mediale und institutionelle Basis fehlte. Zwei unterschiedliche Weisen der Rationalisierung treten einander gegenüber. Auf der einen Seite steht der professionelle Lehrmeister und Politikberater Berengarius, dessen grammatische Orientierung zu bandwurmartigen zitate-reichen Sätzen führt, in denen sich mühsam nur Terminologie herauswindet. Darin wird das Schriftwort und das Väterwort übersetzt. Auf die *subauditio* kommt es an. Es geht ihm um ein rational nachvollziehbares Verstehen von zeichenhaft gegebener Wirklichkeit, wenn er mit Berufung auf die Autorität von Augustinus von der *similitudo rerum, quarum sacramenta sunt*, spricht¹⁸. An vielen Stellen versucht Berengar zu erläutern, was sacramentum ist. Er spricht von *signum, figura, similitudo, allegoriae misterium* etc. Seine Argumentation richtet sich gegen ein sensualistisches Verständnis, das aus dem Sakrament einen Teil des Leibes Christi machen will – wie Paschasius dies tat: «panem et vinum mensae dominicae non sensualiter, non per assumptionem, non in portiunculam carnis, contra scripturas, in totum converti Christi corpus et sanguinem»¹⁹. Der Leib Christi in seiner vollkommenen Auferstehungsherrlichkeit kann nur unsterblich und unteilbar gedacht werden. Das Sakrament vollzieht sich secundum scripturas auf intellektuell nachvollziehbare Weise. Unter der Hand werden Symbolisierungen zu dialektischen Kontroversen²⁰. Diese selbst erhalten den Rang letzten Anspruches, sind sie doch der Vollzug der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Wer nicht zur Dialektik flüchtet «non potest renovari de die in diem ad imaginem Dei»²¹. An anderer Stelle heißt es: «...ratio, sub iudice veritatis, convincit verba Domini...»²². Die ratio der

¹⁸ Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrancum*, R.B.C. HUYGENS (ed.), Brepols, Turnhout 1988, p. 171 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, vol.84).

¹⁹ Id., *Purgatoria epistola contra Almannum*, J. DE MONTCLOS (ed.), in: J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI siècle* (Spicilegium Lovaniense, vol. 37) Louvain 1971, pp. 531-538, 534.

²⁰ R.W. SOUTHERN, «Lanfranc of Bec and Berengar of Tours», in: R.W. HUNT, W.A. PANTIN and R.W. SOUTHERN (eds.), *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford, Clarendon Press, 1948, pp. 27-48, 46 ss., zeigt dies exemplarisch an Berengars Auslegung des Satzes *hic panis (hoc) est corpus Christi* - dieser Satz wäre selbstwidersprüchlich, würde eine Wandlung des Subjekts stattfinden. Aufmerksamkeit verdient die Parallele, die Southern zur Verselbständigung der ratio in Anselms Proslogion- Argument zieht. In beiden Fällen geht es um die Unteilbarkeit eines unendlichen Subjekts (des Leibes Christi bzw. Gottes).

Dialektik erhält den Rang der Gottähnlichkeit. Sie führt zu einer Evidenz, die aller Vermittlung (durch Autorität oder Sakrament) überlegen ist, diese sogar legitimiert²³. Sie verwandelt das Subjekt der Aussage in ein Zeichen, das vom jeweiligen Kontext mitbestimmt wird. Dies ermöglicht eine Rekonfiguration der Aussagen in Textstudien, in denen sich eine schulmäßig geregelte Rationalisierung durchsetzt. Eines dieser Verfahren ist das tropologische²⁴. Aus dem Symbol wird Allegorie, Wirkungsintensität zu etwas Zeichenhaftem, das vom jeweiligen Kontext her verständlich wird. Was in der Eucharistie geschieht – kann Berengar aber nicht sagen. An die Stelle logisch geregelter ontologischer Aussagen tritt das Textverstehen. Nur symbolisches Offenhalten des (als *figura*, *signum*) zur Rede Stehenden könnte an Stelle des (oft tötenden) Buchstabens die Tradition wirksam erhalten.

Die neuere Forschung hat auf die Vielfalt und Phantasie der vielen in der Folgezeit Diskutierenden hingewiesen. So wird je nach Kontext der historische Leib Christ, der Auferstehungsleib, der Leib Christ in Kirche und Sakrament unterschieden. Sprechend ist auch die Rede von der *impanatio* - eine Parallelförmulierung zu Inkarnation. Offensichtlich ist diese eher ein Versuch der Reifizierung der eucharistischen Terminologie denn ein Rekurs auf Jesu Brotrede in Johannes Kap.6. Es scheint, dass der Glaube durch solche Neubildungen gestärkt werden sollte²⁵.

Henri de Lubac hat im Blick auf Berengar klar gesehen, dass hier «unter dem Deckmantel wörtlicher Treue» der seiner Sprache beraubte überlieferte Glaube mit seinen symbolischen Implikationen zu «dialektischen Antithesen» wird. Aus dem Symbolismus wird fürderhin bestenfalls Allegorismus. Und heraufbeschworen wird, dass «mit der heimlich verneinenden Dialektik», die man auf die Dauer nicht mit dem Verweis auf die Allmacht abfertigen konnte, nur «eine andere Dialektik fertig werden» konnte – die Dialektik von Substanz und Akzidens, in ihren

²¹ Berengarius, *Rescriptum...* l.c., p. 8.

²² Id., *Purgatoria epistola*, l. c., p. 535.

²³ Cfr. A. CANTIN, «La 'raison' dans le *De sacra coena* de Bérenger de Tours (av.1070)» in *Recherches Augustiniennes*12 (1977)174-211, 198 ss.

²⁴ Cfr. HOLOPAINEN, l.c., pp. 112 s,

²⁵ Einen Überblick findet man bei G.R. EVANS,«'Solummodo sacramentum et non verum', Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy», in: G. D'ONOFRIO, (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa de Secolo XI* Roma, Herder, 1993, pp. 381-405.

kruden Vorahnungen bei Lanfrank²⁶. Besser als die Formel, die Lanfrank zu verteidigen bestellt war, kann das gar nicht gezeigt werden: «Corpus et sanguinem...non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri»²⁷. Diese nicht bloß als Ergänzung verstandene Unterscheidung von *veritas* und *sacramentum* bzw. *verum corpus et sanguis Christi*, für Petrus Damiani horribile dictu, zeigt die neue Zeit an.

III.

Lanfrank ist Mann der Praxis – kein akademisch Diskutierender. Seine Schule diente der Politik. Seine Expertisen wendet er auch auf die *sacra pagina* an, ohne doch «Theologe» im neueren Sinne zu sein. Vielmehr versteht er sich durchaus im traditionell augustinisierenden Kontext. Aus der Homiletik wird eine Expertise zu rhetorischen Zwecken. Seine Kommentierung des Paulus nach Art der Analyse außerbiblischer Texte gilt als Pionierleistung. Es sollen nicht theologische Fragen geklärt werden, es geht um Professionalität der Textstudien. Dialektik soll dabei mit Augenmaß eingesetzt werden, nicht um ihrer selbst willen. Beliebt ist der Rekurs auf *aequipollentiae*. Sie gestatten Diskussionen in terminologisch nicht gesicherten Fragehorizonten, in einem weiten Rahmen, der auch Nichtsachkundige einbezieht²⁸.

In der Auseinandersetzung mit Berengar geht es Lanfrank um eine argumentativ geordnete Präsentation von Schrift- und Väterzeugnissen, die Berengar mit seinen eigenen Waffen zu schlagen sucht. Diese Argumentation erweist sich in der Anwendung von Begriffen wie *substantia*, *essentia*, *species*, *proprietas* als eben so unsicher wie die heutige Diskussion der seinerzeitigen Quellenlage²⁹. Lanfrank geht es offensichtlich um eine reifizierende, verifizierende Redeweise, die das

²⁶ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 2^e éd., Paris, 1949, deutsch Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969, p. 280.

²⁷ Cfr. R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1990, p. 47, n. 14. S. zeigt den historischen Kontext der Formel, die Lanfrank gegen Berengar zu verteidigen hatte.

²⁸ Cfr. G. D'ONOFRIO, «Lanfranco teologo e la storia della filosofia», in: id.(ed.), *Lanfranco di Pavia...l.c.* pp.189-228, 211 ss.; HOLOPAINEN, l.c. p. 50.

²⁹ Cfr. R.W. SOUTHERN, «Lanfranc of Bec...»l.c.; Id., *Saint Anselm...l.c.*pp.447 ss.;HOLOPAINEN, l.c.pp.67 ss.

Symbol nicht zu einem «Zeichen» werden lässt. Hierfür scheint der Begriff *substantia* - hier ohne Bezug auf *accidens* - geeignet. Es sollte jedenfalls Verwandlung ausgesagt werden können. Die Tatsache, dass der Leib Christi als Brot erscheint, wird mit der Rücksicht auf die Gemeinde, die ihr den Anblick rohen Fleisches ersparen will, erklärt³⁰. Die Geschichte der Eucharistie führte einerseits zu theologischen Rationalisierungen in einer aristotelischen Begrifflichkeit, andererseits aber zu Wundererscheinungen, die die Rationalisierung zugleich bewies und in Frage stellte. Im Fronleichnamfest wurde versucht, einen Ausgleich zwischen diesen beiden auseinanderstrebenden Tendenzen zu finden³¹.

Wie sehr das dialektische Denken bei Lanfrank bereits die Szene bestimmte, zeigt eine Stelle aus Lanfranks Kommentierung von Paulusbriefen, wo es heißt: «*perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat; sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat*»³². Einzig - so scheint es - *imperatorum talium doctrinarum murmur* könnte davon abhalten zu weit zu gehen³³. Diese neue Selbstverständlichkeit gilt es zu sehen, wenn Anselms Ansatz und sein Aus- und Weggang von Lanfrank betrachtet wird.

IV.

Anselms Wirken beginnt im engeren Kreis des Klosters – ohne die weitreichende Prägekraft, die für Lanfrank charakteristisch war. Es ist fern der zeittypischen Diskussionen bestimmt von Gebet, monastischer Lebensform und einem Freundeskreis. Dieser Hintergrund bestimmt auch später Anselms Denken, als er sich veranlasst sah als Erzbischof zu wirken. Anselms Grunderfahrung ist die des Verlorenseins, die im Schrei des Gebetes sich Ausdruck zu schaffen sucht. In den Gebeten wird das in der Seele tief Verborgene, der *affectus*, offenbar. Es scheint, dass der einsame Beter nicht mehr ohne weiteres im öffentlichen Kult der Kirche

³⁰ Cfr. M. GIBSON, l.c.p.84; R.W. SOUTHERN, *Saint Anselm*, l.c., p. 48.

³¹ Cfr. P. BROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938.

³² Lanfrancus, *Glossae in Ep. Ad Cor.*, zit. bei C.VIOLA, «Lanfranc de Pavie et Anselme d' Aoste», in: G. D'ONOFRIO (ed.), *Lanfranco*, l.c., p.564, n. 74.

³³ Aus Lanfranks *Glossen* zu 1 Korinther 2,10 ff., zit. bei G. D'ONOFRIO «Lanfranco teologo e la storia della filosofia», in id., *Lanfranco...*, l.c.p.220.

geborgen ist. So verwundert es nicht, dass Anselm zu der Eucharistiefra­ge schweigt und überhaupt wenig über das sakramentale Wirken der Kirche sagt³⁴. Für Anselm hat das Wort und die Lebensform Vorrang vor jeder Verselbständigung des Sakramentalen³⁵. Ehe Anselm sich in späteren Jahren der Dimension der Kirche, der Menschheit als ganzer vor Gott nähert, beschränkt sich sein Blick auf den einzelnen in der Klo­stergemeinschaft und im Freundeskreis. Hier wird eine durchgängig von der *rectitudo* bestimmte Formation zum Versuch, in der Verlorenheit, im Exil zu leben. Anselm betont des öfteren, dass es vernünftig (*rationabile*) ist, dort zu leben, wo die Gefahr nicht so groß wie anderswo ist, das Heil nicht zu erlangen. Einem Bischof, der in Bec eintrat, schreibt Anselm geradezu: «*In viam paradisi vos direxit divina clementia*»³⁶.

Das Kloster ist Ort auch der Gespräche, der Unterweisung. Im Gebet, in den Gesprächen sucht Anselm eine Sprache für die ihn bedrängenden Fragen zu finden. Die Rationalisierung wird bei Anselm zur Bildung einer Sprechgemeinschaft. Dies zeigt sich nicht zuletzt im dialogischen Charakter von Anselms Schriften³⁷. Den Dialogen geht mit dem *Monologion* der Versuch voraus, das offensichtlich lange Zeit hindurch in Gesprächen Erörterte und in der Selbstfindung der Gedanken Erarbeitete ohne direkten Bezug auf Schrift- und Vätertexte – jedoch im Zusammenhang mit ihnen – «*plano stilo et vulgaribus argumentis*

³⁴ Cfr. SOUTHERN, *Saint Anselm...l.c.*, pp. 45 ff. Über die neue Atmosphäre der Gebete Anselms ib., pp. 99 ss.

³⁵ Cfr. Epist. 311; Epist.468: im Sakrament soll der Glaube bekannt werden. Im Brief an den Naumburger Bischof Walram schreibt er, es gehe nicht darum, Unterschiede von Riten in den Vordergrund zu stellen, sondern Christus nachzuzahlen; vgl. *Epistola de sacramentis ecclesiae* (Anselmus, Opera omnia v.2, p. 242).

³⁶ Einem Außenstehenden schreibt der Abt Anselm: Es mag gesagt werden, dass nicht nur in der Welt, sondern auch im Klosterleben Gefahren lauern. «O *rationalis natura*, an est hoc *rationabile consilium ut, quia ubi est periculum, ibi eligas manere, ubi maius est periculum*»? (Epist. 121 der Edition Schmitt, v. 3). Der Brief an den Bischof: Ep. 418, v. 5.

³⁷ Cfr. E. SWEENEY, «Anselm und der Dialog. Distanz und Versöhnung», in: K. JACOBI (ed.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen, Narr, 1999, pp.101 – 124. Wenn von «dialogischem Denken» bei Anselm die Rede ist, sollte der Sprachfindungsprozeß mitbedacht werden. (vgl. vom Verfasser, «Dialogisches Denken bei Anselm von Canterbury», in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14(1970) 29-34.). Über die Bedeutung der Freundschaft in Anselms Wirken cfr. SOUTHERN, *Saint Anselm...l.c.*, pp. 138 ss.

simplicique disputatione» zusammenzufassen (*Monologion*, Prol.). Hier trennen sich Anselms Wege von seinem Lehrer Lanfrank³⁸. Anselm sah sich genötigt, seine Darstellungsweise zu rechtfertigen und bittet Lanfrank, der als auctoritas angesprochen wird, um Urteil und Vorschlag für einen Titel des Werkes, welcher Bitte dieser allerdings nicht nachkam. Nicht die Aussage des Werkes sondern die Eigendynamik der ratio bei der Entfaltung der Aussagen über Gott war das Problem.

So sehr Anselm an dem kirchlichen Glauben festhielt, so sehr war er auch von der Vorgehensweise *sola ratione* überzeugt. Anselm vereinbart im *Cur Deus homo* (I,2) mit seinem Gesprächspartner: «Videlicet ut, si quid dixero quod maior non confirmet auctoritas – quamvis illud ratione probare videar – , non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet». Dies zeigt, dass Anselm sich der Konfliktzone zwischen Glaubensaussage und rationaler Argumentation auch in späteren Jahren wohl bewusst war. In der Tat scheint schon Lanfrank sich des Unterschiedes von Anselms Haltung zur rationalen Methode von der Berengars bewusst gewesen zu sein. Obschon dieser nie ohne Schriftbezug, sondern in engstem Schriftbezug rationaliter vorging, war er gegenüber der Eigendynamik der ratio ganz unkritisch³⁹. Für Anselm dagegen war die rationale Argumentation auf dem Hintergrund von Gebet und monastischer Lebensform Vollzug des Glaubens selbst – so sehr, dass sie autoritativen Charakter annehmen konnte (wie sich dies schon bei Petrus Damiani in der Begrenzung der ratio andeutete)⁴⁰.

Die ratio wandelt sich mit ihrer Aufgabe. Der Gang des *Monologion* zeigt die innere Einheit des Sprechens über Gott mit dem Sprechen Gottes, von dem her Gottes Sein und Wirken entfaltet wird. Es zeigt sich eine Struktur, in der das Sprechen als (handwerkliches) Schaffen und in einer Gegenwendung als Schöpfungsakt erschlossen wird: «Sed cum pariter ratione docente certum sit, quia quidquid summa substantia fecit, non fecit per aliud quam per semetipsam, et quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo: quid magis necessarium videri potest, quam hanc summae

³⁸ Cfr. C. VIOLA Lanfranc de Pavie...l.c., pp. 531 – 594, 539 ss.

³⁹ Cfr. HOLOPAINEN, l.c., p. 132.

⁴⁰ Cfr. VIOLA, l.c., pp. 553 ss.

essentiae locutionem non esse aliud quam summam essentiam?» (*Monologion* XII). Die ratio ist also nicht bloß Argumentationstechnik, sie erschließt in den Aussagen über das höchste Wesen die Form des Denkens und des Geschaffenen. Das zeigt sich nicht zuletzt im Sprechen über das, worüber nicht gesprochen werden kann: Dort, wo etwas nicht direkt ausgesagt werden kann, kann *ratione docente* im Rätselwort Wahres gesagt werden (*Monologion* LXV).

Auf die umfassende Formalisierung schien es anzukommen. Es schien sich in der rationalen Argumentation die monastische Formalisierung des Lebens durchzusetzen. Der entscheidende Durchbruch dieser Formalisierung ist für Anselm ein Geschehen, dem er selbst unterworfen ist. Eine Grenze wird erreicht – die Grenze der Selbstverständlichkeit der Tradition und damit zugleich die Grenze der ratio. Eadmers Berichte über die Umstände der Abfassung des *Proslogion* zeigen den Bruch mit der Tradition, der kein geschriebener Text standhält – und sei es der eigene⁴¹. Gebet und (Selbst-)Reflexion fallen zusammen und offenbaren schonungslos die Armut der auf Quantitatives beschränkten ratio: Der Wortreichtum des inspirierenden Gebetes (eines in dem Vielerlei der Welt Verlorenen) steht in auffälligem Gegensatz zu der Einfachheit des Argumentes, in dem es um nichts als um die Einheit selbst geht. Es gelingt Anselm im *Proslogion* in einzigartiger Weise, diese Einheit (die Einzigartigkeit Gottes in Wesen und Sein) der Formalisierung des Denkens auf dem Hintergrund des vom Abbilden verstandenen Schöpfungsaktes in der Negation eben dieses Hintergrundes blitzartig aufleuchten zu lassen. In der Kontroverse mit Roscelin wird Anselm später - formal parallel - betonen, dass ein unteilbares Wesen größer ist als ein teilbares⁴². Anselms Argument führt aus der Zeit heraus – darum erinnert Gaunilo an die Zeitspanne zwischen Bild und Werk⁴³. Das Heraustreten

⁴¹ Cfr. Eadmer, *Vita S. Anselmi* I/19, R.W. SOUTHERN (ed.) Nelson, London-Edinburgh 1962, pp. 30 s.): Anselm versteht den Einfall, der ihn zur Konzeption des *Proslogion* führte, zunächst als Versuchung. Die Tafeln, auf die er seine Gedanken schrieb, lassen sich lange Zeit nicht finden bzw. waren zerbrochen.

⁴² *Epistola de incarnatione verbi prior recensio* (S. Anselmus, *Opera omnia*, F.S. SCHMITT, ed., v. I, p.289). Über das *Proslogion* in dieser knapp skizzierten Sicht cfr. vom Verf., «Schöpfungstheologie im *Proslogion*», in: C. VIOLA, F. VAN FLETEREN (eds.), *Saint Anselm – A Thinker for Yesterday and Tomorrow*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 2002, pp. 203 – 216.

aus der Zeit ist aber lediglich diese Ausrichtung auf Einheit. Daß die ratio nicht über die Zeit hinausführen soll, hat Anselm selbst indirekt bezeugt: Im *Cur Deus homo* (I/2) gesteht er – wie wir oben sahen - seinen Argumenten nur eine vorläufige Geltung zu. Die *auctoritas* bleibt so Schutz vor der Grenzüberschreitung der ratio.

Im Rückblick sehen wir den Weg der Rationalisierung von Petrus Damianis Grenzziehung zwischen dem Bereich, in dem rationale Argumentation angebracht ist, und dem Bereich des Göttlichen, über den man nicht sprechen kann, zu der unbekümmerten Weise einer rationalen Schriftinterpretation bei Berengar und der rein technischen Auffassung rationaler Argumentation bei Lanfrank bis hin zu Anselms rationaler Fassung kirchlicher Lehre, der in seiner kühnen Weise einzigartig bleiben wird. Im *Proslogion* wird konsequent das augustinische *tolle, lege* zu einem Evidenzerlebnis. Der weitere Weg führte zunächst zu Versuchen, die Schriftkommentierung mit verfeinerten rationalen Methoden zu betreiben, und (bei Abälard) zu ersten systematischen Versuchen rationaler «Theologie» in einer von Augustin geprägten Atmosphäre, in der auch Anselm nicht vergessen war. Mit dieser Rationalisierung setzt sich immer stärker eine für Westeuropa typische Formalisierung kirchlicher und - davon abhängig - «weltlicher» Wirkungsfelder durch, die in unterschiedlich starker Ausprägung selbst zur Autorität wird.

43 Cfr. H. KOHLENBERGER, «Schöpfungstheologie...», pp. 204 s.

